第 53 卷 第 1 期 北京大学学报(哲学社会科学版) Vol. 53, No. 1
2016 年 1 月 Journal of Peking University(Philosophy and Social Sciences) Jan. 2016

哲 学 研 究

境界伦理学的典范及其改善

——有关冯友兰《新原人》的思考

陈 来

(清华大学 哲学系,北京 100084)

摘 要: 通过对冯友兰《新原人》的研究,第一是明确把《新原人》的境界说提升为伦理学的一种形态,即境界伦理学,认为境界伦理学具有可发展为与目前西方德性伦理学和规范伦理学并立的一种伦理学的前景。第二,在研究冯友兰境界说的基础上,主要是对其境界思想的各部分都提出了分析、反思乃至批评。第三,在整体上揭示了冯先生境界说体系的内在问题,并由此提出改善的方案和方向,以求推动境界伦理学的进一步发展。

关键词: 冯友兰;《新原人》;境界;伦理学

中图分类号:B 82-02 **文献标识码:**A **文章编号:**1000-5919(2016)01-0031-16

众所周知,在冯友兰先生的“贞元六书”中,《新原人》一书最受关注,其主题是讲四种境界。冯先生此书所谓的“境界”是指人生境界,他晚年更强调他所说的境界就是“精神境界”。从伦理学史来看,西方伦理学从来不讨论人的精神境界问题。虽然西方哲学史上也有个别哲学家谈到过与境界相关的哲学精神阶段,如克尔凯郭尔所提出的审美阶段、伦理阶段、宗教阶段,都可以看作与境界有关,但西方哲学始终并未把境界问题看作伦理学的一部分,只在宗教哲学中有所涉及。冯先生贞元六书始于《新理学》的新实在论建构,而终于《新原人》的境界学说,整个体系落脚在中国哲学的传统,对现代中国哲学做出了重要贡献。

人生境界的讨论亦属人生哲学。“人生哲学”的概念晚近已很少见提起,人生哲学似乎已经不被认为属于哲学的领域。古代从亚里士多德到斯多葛学派认为研究人生即是伦理学,所以,对人生哲学的讨论更多地被归属于古代伦理学的讨论,而在现代伦理学中却已经找不到人生哲学的地位。不过,在 20 世纪前期的中国,情况并不完全如此,当时人生哲学颇受重视,如冯先生特别重视人生哲学,他在美国作的博士论文的主题即是人生哲学。他在其早年的《人生哲学》中指出,哲学包涵三大部分,即形上学、知识论和人生论,人生论的目的在求一对于人生的道理,伦理学是人生论的一部分。

90 年代以来,很多学者都谈到冯先生晚年对新理学体系的回归,其实,冯先生晚年并没有完全回到新理学,特别是在形上学方面。虽然冯先生晚年重新强调共相和殊相的问题在哲学史上的根本重要性,但他吸收了黑格尔和马克思对具体共相的哲学思维之后,重新建立了他对共相殊相的哲学理解,对新理学的形上学做了改造。而冯先生晚年真正完全回到新理学时期的思想是关于精神境界的思想。甚至可以说,“精神境界”是冯先生从前期到后期的始终不变的一个基本思想,因为,即使在 50 年代他深入批判自己新理学体系时,他最想不通的也是关于批判其精神境界论的问题。① 而且,晚年冯先生不仅没有改变其境界

收稿日期:2015-10-28

作者简介:陈来,男,北京人,清华大学哲学系教授。

① 冯友兰的《四十年的回顾》中有“质疑与请教”一节,其中表示对《新原人》的“境界说”遭遇的批判“有些想不通的地方”。冯友兰:《三松堂全集》十四卷,郑州:河南人民出版社 2000 年版,第 1066 页。

说,对《新原人》的境界论也有了更进一步的理解。①

一、总论四种境界

在《新原人》的一开始,冯先生提出意义的问题:

> 一件事的意义,则是对于对它有了解底人而后有底。如离开了对它有了解底人,一事即只有性质,可能等,而没有意义。我们可以说一事的意义,生于人对此事底了解。人对于一事底了解不同,此事对于他们即有不同底意义。②

这是说,事物的性质是客观的,是事物客观地具有的,或者说存在于事物之中的。而意义是人对事物的了解,了解亦即认识,但这种认识不是指对事物的科学式认识,而是了解事物对于人的意义。事物也不只是静态存在的外物,也可以是人正在参与其中的事物。

冯先生紧接着提出觉解的问题:

> 解是了解,我们于上文已有详说。觉是自觉。人做某事,了解某事是怎样一回事,此是了解,此是解;他于做某事时,自觉其是做某事,此是自觉,此是觉。若问:人是怎样一种东西?我们可以说:人是有觉解底东西,或有较高程度底觉解底东西。若问:人生是怎样一回事?我们可以说,人生是有觉解底生活,或有较高程度底觉解底生活。这是人之所以异于禽兽,人生之所以异于别底动物的生活者。③

冯友兰区别了解和觉,解是了解,觉是自觉。解与觉合而称之为觉解。了解是对意义的了解,觉则是一种意识状态,是主体对其做事的自觉状态。扩大来看,觉解也就是一种心的状态。如他说:“人之所以能有觉解,因为人是有心底。人有心,人的心的要素,用中国哲学家向来用的话说,是‘知觉灵明’。”④冯先生在《新原人》中把觉解作为境界说的基础。

按冯先生的思想,严格地说,各种不同的境界就是层序不同的意识自觉状态。所以我们可以说,境界是指心言。这与古代佛教所说的境界的意义是不同的,古代华严宗所说的境界是指事相而言。在此基础上,冯先生提出了从低到高的四种境界,他说:

> 境界有高低。此所谓高低的分别,是以到某种境界所需要底人的觉解的多少为标准。其需要觉解多者,其境界高;其需要觉解少者,其境界低。自然境界,需要最少底觉解,所以自然境界是最低底境界。功利境界,高于自然境界,而低于道德境界。道德境界,高于功利境界,而低于天地境界。天地境界,需要最多底觉解,所以天地境界,是最高底境界。至此种境界,人的觉解已发展至最高底程度。至此种程度人已尽其性。在此种境界中底人,谓之圣人。⑤

人的境界有高低不同,这是《新原人》最基本的观点。而境界的高低取决于觉解的多少,需要觉解多的境界高于需要觉解少的境界。于是冯先生依据觉解的多少,提出了四种境界说,这四种境界从低到高是:最低的是自然境界,比自然境界高的是功利境界,比功利境界高的是道德境界,最高的境界是天地境界。

四种境界中,第一是自然境界:

> 自然境界的特征是:在此种境界中底人,其行为是顺才或顺习底。此所谓顺才,其意义即是普通所谓率性。我们于上章说,我们称逻辑底性为性,称生物学上底性为才。普通所谓率性之性,正是说人的生物学上底性,所以我们不说率性,而说顺才。所谓顺习之习,可以是一个人的个人习惯,亦可以是一社会的习俗。在此境界中底人,顺才而行,“行乎其所不得不行,止乎其所不得不止”;亦或顺习而行,“照例行事”。无论其是顺才而行或顺习而行,他对于其所行底事的性质,并没有清楚底了解。此即是说,他所行底事,对于他没有清楚底意义。就此方面说,他的境界,似乎是一个浑沌,但他亦非对于任何事都无了解,亦非任何事对于他都没有清楚底意义。所以

---

① 这主要是指在《三松堂自序》中对《新原人》的“大全”的理解。

② 冯友兰:《冯友兰文集》第五卷,长春:长春出版社 2008 年版,第 5 页。

③ 《冯友兰文集》第五卷,第 9 页。

④ 《冯友兰文集》第五卷,第 14 页。

⑤ 《冯友兰文集》第五卷,第 30 页。

他的境界,亦只似乎是一个浑沌。①

顺才就是顺着本性,顺习就是顺着习惯。冯先生这里所讲还是有些矛盾的,一方面,他定义的自然境界应该是浑沌,什么都不清楚,什么都不了解;另一方面,他又说自然境界的人“亦非对于任何事都无了解,亦非任何事对于他都没有清楚底意义”。于是他又说:

> 有此种境界底人,并不限于在所谓原始社会底人。即在现在最工业化底社会中,有此种境界底人,亦是很多底。他固然不是“日出而作,日入而息”,“凿井而饮,耕田而食”,但他却亦是“不识不知,顺帝之则”。②

本来,从历史和逻辑统一的立场来看,最低的境界应该是原始社会的人,但因为他又说自然境界的人“亦非对于任何事都无了解,亦非任何事对于他都没有清楚底意义”,于是他说自然境界的人并不限于在原始社会的人,在现在最工业化底社会中,有此种境界底人也是很多的。这样一来,他把原始社会的人与现代社会大多数人看成境界是一样的,都是自然境界,这个说法恐怕是有问题的,我们在后面再加以分析。

第二是功利境界:

> 功利境界的特征是:在此种境界中底人,其行为是“为利”底。所谓“为利”,是为他自己的利。凡动物的行为,都是为他自己的利底。不过大多数底动物的行为,虽是为他自己的利底,但都是出于本能的冲动,不是出于心灵的计划。在自然境界中底人,虽亦有为自己的利底行为,但他对于“自己”及“利”,并无清楚底觉解,他不自觉他有如此底行为,亦不了解他何以有如此底行为。在功利境界中底人,对于“自己”及“利”,有清楚底觉解。他了解他的行为,是怎样一回事。他自觉他有如此底行为。他的行为或是求增加他自己的财产,或是求发展他自己的事业,或是求增进他自己的荣誉。他于有此种种行为时,他了解这种行为是怎样一回事,并且自觉他是有此种行为。③

在这个说法中,自然境界的人似乎与动物一样,是出于本能的冲动,而没有心灵的计划。功利境界是人自觉其对名利的追求,其实,人对名或利的追求没有全无自觉的。由于冯先生所说的功利境界是对自己的利益的追求,所以这个功利境界实际是“私利境界”。其实,在冯先生下面的界说中,功利境界不只是对私利的追求,同时也代表了一种对个人与社会关系的理解,即个人与社会是对立的,这属于个人主义的立场。其实,把个人和社会关系的理解置于功利境界,似没有必要,反而让人觉得支离了。价值与境界应有区别。

第三是道德境界:

> 道德境界的特征是:在此种境界中底人,其行为是“行义”底。义与利是相反亦是相成底,求自己的利底行为,是为利底行为;求社会的利底行为,是行义底行为。在此种境界中底人,对于人之性已有觉解。他了解人之性是涵蕴有社会底。社会的制度及其间道德底政治底规律,就一方面看,大概都是对于个人加以制裁底。在功利境界中底人,大都以为社会与个人是对立底。对于个人,社会是所谓“必要底恶”。人明知其是压迫个人底,但为保持其自己的生存,又不能不需要之。在道德境界中底人,知人必于所谓“全”中,始能依其性发展。社会与个人,并不是对立底。离开社会而独立存在底个人,是有些哲学家的虚构悬想。④

可见冯先生所说的道德境界的特征有两点,一点是行为者主观地行义,自觉地行义,行义即践行道德价值,追求社会的利。另一点是行为者对个人和社会的关系能正确理解,知道部分不能离开全体,个人不能离开社会全体,个人必须在社会中发展完善。

第四是天地境界:

> 天地境界的特征是:在此种境界中底人,其行为是“事天”底。在此种境界中底人,了解于社会的全之外,还有宇宙的全,人必于知有宇宙的全时,始能使其所得于人之所以为人者尽量发展,始能尽性。在此种境界中底人,有完全底高一层底觉解。此即

① 《冯友兰文集》第五卷,第 28 页。
② 《冯友兰文集》第五卷,第 29 页。
③ 《冯友兰文集》第五卷,第 29 页。
④ 《冯友兰文集》第五卷,第 29 页。

是说,他已完全知性,因其已知天。他已知天,所以他知人不但是社会的全的一部分,而并且是宇宙的全的一部分。不但对于社会,人应有贡献;即对于宇宙,人亦应有贡献。①

天地境界的特征也有两点,一点是行为者主观地"事天"而行,从天的角度看问题。另一点是在理解个人与社会全体的关系之基础上,还能理解个人和宇宙全体的关系。个人只有达到对宇宙的全体理解,才能真正达到知性尽性。

冯先生强调,行为和境界不同,境界不是以外在行为来划分的,而是以内在觉解来划分的:

此四种境界中,以功利境界与自然境界中间底分别,及其与道德境界中间底分别,最易看出。道德境界与天地境界中间底分别,及自然境界与道德境界及天地境界中间底分别,则不甚容易看出。因为不知有我,有时似乎是无我或大无我。无我有时亦似乎是大无我。自然境界与天地境界,又都似乎是浑沌。道德境界与天地境界中间底分别,道家看得很清楚。但天地境界与自然境界中间底分别,他们往往看不清楚。自然境界与道德境界中间底分别,儒家看得比较清楚。但道德境界与天地境界中间底分别,他们往往看不清楚。②

用晚年冯先生的说法,自然境界是原始的混沌,天地境界是后得的混沌。但对儒家而言,儒家最高的境界是天人合一或万物一体,并不是混沌,对儒家尤其是理学家自已而言,道德境界与万物一体的境界的分别是清楚的。最后,冯先生提出,人的境界和他所作的事不是一回事,他说:"虽在天地境界中底人,其所做底事,亦是一般人日常所做底事。"又说:"在不同境界中底人,可以做相同底事,虽做相同底事,但相同底事,对于他们底意义,则可以大不相同。此诸不相同底意义,即构成他们的不相同底境界。"③这说明,人的境界的不同,并不能体现在行为上,不同境界的人所做的事可能是相同的。所以人之境界的不同,不是从行为去看,而是从其内心去看。这与现代伦理学关注行为不同。冯先生的境界说心、事两分,心、行两分,是以心为主,不是以事为主,是唯心论(这里说的唯心论与一般所说的唯心论不同),不是事功论。对于人的评价,不是看其所做的事,而是看其心的境界。这是《新原人》主题思想所决定的,而我们觉得,其体系若能趋向心事合一、心行合一,则能在哲学上更进一层。

二、对"自然境界"的反思

以下,我们对冯先生的四种境界依次提出一些思考,以图在冯先生境界说的基础上,使有关境界哲学的分析继续向前深入。先看自然境界,冯先生说:

我们于上章说,在自然境界中底人,其行为是顺才或顺习底。过原始生活底人,其行为多是如此底。小孩子及愚人,其行为亦多是如此底。所以小孩子及愚人的境界,亦多是自然境界。因为过原始生活底人,小孩子及愚人,其境界多是自然境界,所以说自然境界者,多举他们的境界为例。道家常说黄帝神农时候底人的情形,常说及赤子,婴儿,愚人等。于说这几种人底时候,他们所注意者,并不是这几种人,而是这几种人于普通情形下所有底境界。④

什么是自然境界?照这里所说,典型的自然境界是原始人、小孩子、愚人的境界。这样的境界应该是觉解最低的。最低到近于无:

上所说底几种人,"少知寡欲","不著不察",他们的境界有似乎浑沌。

先秦底道家所谓纯朴或素朴,有时是说原始社会中底人的生活,有时是说个人的有似乎浑沌底境界。他们要使人返朴还纯,抱素守朴。⑤

先秦底道家赞美浑沌。……他们赞美素朴,赞美在原始社会中底人,婴儿及愚人的生活。用我们的话说,他们赞美自然境界。⑥

① 《冯友兰文集》第五卷,第 30 页。
② 《冯友兰文集》第五卷,第 34 页。
③ 《冯友兰文集》第五卷,第 35 页。
④ 《冯友兰文集》第五卷,第 37 页。
⑤ 《冯友兰文集》第五卷,第 38 页。
⑥ 《冯友兰文集》第五卷,第 38 页。

这种最低的觉解,是少知、无知,不著、不察,素朴、浑沌。但另一方面,冯先生又用顺才、顺习来说明自然境界,应该说这还是两个不同的性质的意识状态。如果说,自然境界的是觉解接近于无的愚人、小孩子的境界,那么,这样的境界实在不必提出来作为人生精神境界的一种,因为境界说是要提高普通人的精神境界,而冯先生所说的愚人、小孩的自然境界是低于普通人的境界,没有意义。尤其是把这种愚人、小孩的境界称作自然境界,不甚恰当。“自然”就其直接意义应该就是普通人,“自然”的另一意义应该是道家推崇的自然的人生态度。冯先生的说法容易把道家的自然的人生态度混同于愚人、小孩的境界,是不恰当的。因为道家的自然的人生态度已经是“超”自然了,即超越了人的直接现实境界。

> 在同天的境界中,其境界有似乎自然境界。道家于此点,或分不清楚。①
>
> 过原始生活底人,小孩子,愚人的境界,固多是自然境界,但有自然境界者,不一定都是这几种底人。在任何种社会中底人,任何年龄底人,任何程度底智力底人,如所谓智力测验所决定者,其境界都可是自然境界。例如美国的社会,是高度工业化底社会,然其中底人,但随从法律习惯,照例生活者,亦不在少数。他们照例纳税,照例上工厂,照例领工资,亦可以说是“不识天工,安知帝力”。他们并不是小孩子,亦不尽是智力低底人。他们生活在最近代化底环境中,而其境界还是自然境界。②

现代美国社会中的人多数是随从法律习惯、照例纳税的人,这些人的境界是不是就是最低的类似原始人、傻子、小孩的一种境界? 应该不是。其实,原始人也会有求生存的意识。在历史上,即使是最闭塞的农村中生活的农民,也知道养家糊口,养家糊口的意识就已经不是不知不觉的浑沌境界了,养家糊口是中国普通人最普遍的功利意识,可见功利意识也不都是否定性的。传统社会最普通的农民也有孝的观念,也会受到社会道德文化的影响,而不可能是不知不觉的浑沌生活。现代社会的人更是如此,现代社会的工人,不仅受社会文化的影响,还可能有阶级自觉。任何文化,都是超越自然状态的。所以,除了傻子和一岁以下的小孩子,没有不受社会文化影响的人,这样的人是不可能没有任何自觉的,他们的境界也就不可能是冯先生所说的自然境界。

> 孟子说:“由仁义行,非行仁义也。”行仁义当然亦是依照仁义行,不过不仅只是依照仁义行。于依照仁义行的时候,行者不但依照仁义行,而且对于仁义有了解,自觉其是依照仁义行。此是有觉解地依照仁义行。有觉解地依照仁义行谓之行仁义。若虽依照仁义行,而对于仁义并无了解,亦不自觉其是依照仁义行,则虽依照仁义行,而不能说是行仁义,只能说是由仁义行。没有人,其行为可以完全不合乎仁义。此即是说,凡人的行为,都必多少依照仁义。但有些人依照仁义行,只是顺才或顺习,所以只是由仁义行,而非行仁义。此所谓“民可使由之,不可使知之”。此亦即是说,一般人对于道,多是由之而不知。就其由之而不知之说,其境界亦是自然境界。③

冯先生在这里把孟子的话解释反了④,其实孟子所说的“由仁义”与《论语》的“由之”不同,是主动自觉依据内在动力行仁义行,“行仁义”是无自觉地行仁义、合于仁义。但冯先生作的这一区分,即自觉依照和不自觉依照是不同的,这是可以成立的。但是不自觉依照道德规则,应该是指很多不自愿的依照道德规则,勉强自己作合于道德原则的行为,是有选择的行为,这样的人的境界也绝不是自然的境界。

> 即智力最高底人,其境界亦可以是自然境界。⑤

唐君毅《人生九境》中讲的境界是综合认知和道德、宗教境界,而冯先生则把智力活动的意识状态排除在外,只注重人生觉解,于是智力最高的人却被归属于最低的境界,这显然有其不合理处,其中必然有其问题。我们认为,智力最高的人的精神

① 《冯友兰文集》第五卷,第 40 页。
② 《冯友兰文集》第五卷,第 43 页。
③ 《冯友兰文集》第五卷,第 43 页。
④ 熊十力当时在给冯先生的信中指出此点。
⑤ 《冯友兰文集》第五卷,第 43 页。

境界不可能是与愚人、小孩一样的最低境界。

> 我们于上文说:无论何人,其行为必多少合乎道德规律,但他可只是由之而不知,有些人,是所谓“生有至性”底。有许多人的传记,碑文,墓志等,说他们“孝友出于天性”,“孝友天成”。对于有些人,这些话固然只是恭维之词,但亦不能说事实上绝没有这一类底人。譬如韩非子所谓“自直之箭,自圜之木”,虽为数不多,但亦不能说是绝对没有底。这种人顺其所有底天然倾向而行,自然很合乎某道德规律,或竟超过某道德规律所规定底标准。虽是如此,但其人却未必了解某道德规律的意义,亦不自觉其行为很合乎某道德规律,或竟超过某道德规律。这种行为,我们称之为自发底合乎道德底行为。这种行为,就其本身说,是自然的产物。就有此等行为者在此方面底境界说,其境界是自然境界。①

禀性淳厚,自发地合乎道德规律,在冯先生的分类中,也属于自然境界,被看作是最低的境界,与小孩子愚人一般。这恐怕也是不合理的。其实,小孩、愚人智力虽不发达,自利意识却很直接,并不是行为都自发地合乎道德规则的。而秉性醇厚的人不用努力要求自己,行为便能自发合乎道德,就其不必用力修养而言固可说是自然,不用人为,但此种境界与小孩、愚人还是不同的。

> 道德底行为,及艺术,学问,事功等各方面的较大底成就,严格地说,都是精神的创造。艺术,学问,事功等方面的成就,其比较伟大者,都不是专凭作者的天资所能成功底。作者的境界,虽可以是自然境界,但其活动则不能只是自然的产物。作者但凭其兴趣以创作,于创作时,可以不自觉其天才,亦可以不自觉其创作的价值。他可以有许多伟大底创作,但他不自觉其创作是创作,更不自觉其是伟大。由此方面说,他的创作是顺才底。就其顺才而不觉说,其境界是自然境界。②

这也是说,自然境界的人可以在各方面得到较大的成就,如艺术,如学问,甚至如道德;反过来说,在艺术、学问等方面有大成就的人可能只是最低的境界,甚至道德行为有较大成就的人,其境界可能是自然境界;作者凭兴趣进行创作,便是自然境界,这种说法使得自然境界的意义变得很模糊。事实上,即使大多数伟大作品的作者在创作时都不自觉其伟大,难道他们的精神境界只是最低的境界如愚人小孩的境界吗?冯先生还把所有无意于惊人成名的活动,都看作这种自然境界:“有意于出语惊人以成名者,其境界是功利境界。随其兴趣,无意于出语惊人者,其境界是自然境界。”③“无意于”的自然,可以是近于道家的态度,和愚人、小孩的自然并不是一个层次的意识状态,这也是需要加以分析的。

三、对“功利境界”的反思

冯先生认为:

> 我们于本章论功利境界。所以在本章中,我们专论人以求他自己的利或快乐为目的底行为。④
>
> 我们只说,大多数底人的行为,或普通人的大多数行为,都是以求他自己的利为目的底。人于有以求他自己的利为目的底行为时,其境界是功利境界。⑤

“境界”本来与“行为”不同,但冯先生常常不自觉地结合两者,这说明在他看来,境界的讨论不能完全与行为分离。

如上所述,我们认为,在人生哲学中提出小孩子、愚人的境界其实没有意义,境界应该就常人而言。因此,功利境界就是常人的境界,亦即是人的最低的境界。冯先生也承认“大多数普通人的行为,都是为其自己的利底行为。大多数普通人的境界都是功利境界”。⑥ 但功利境界有两种,一种是自利不害人,一种是自利而害人,前者有所自律,而后者毫无自律,后者无疑是比前者低的境界。这一点在冯先生的书中只提了英雄和奸雄之分,并没有在一般的意义上加以明确区分。

---

① 《冯友兰文集》第五卷,第 44 页。
② 《冯友兰文集》第五卷,第 44—45 页。
③ 《冯友兰文集》第五卷,第 45 页。
④ 《冯友兰文集》第五卷,第 50 页。
⑤ 《冯友兰文集》第五卷,第 53 页。
⑥ 《冯友兰文集》第五卷,第 49 页。

由于在西方伦理学中有所谓功利主义,所以冯先生在阐发功利境界时不时以西方的功利主义哲学为对照:

> 所以在功利境界中底人,都是“为我”底,都是“自私”底。……边沁以为,凡人的行为,无不以求快乐或避痛苦为目的。边沁说:“自然使人类为二最上威权所统治。此二威权即是快乐与苦痛。只此二威权,能指出人应做什么,决定人将做什么。”(边沁《道德立法原理导言》)避苦痛亦可说是求快乐。所以边沁可以更简单地说:人的行为的目的,都是求快乐。亦可以说,自然使人类为一惟一威权所统治,此惟一威权,即是快乐。①

冯先生在讨论功利境界时引用边沁的思想,显然是因为在西方伦理学中边沁是所谓功利主义的代表。然而,西方伦理学从近代到现代,其所谓功利主义并不是指为求个人私利的行为,而是要求增加全体的幸福。不过功利主义自古希腊以来也包含了快乐主义,故冯先生界定功利境界是求其私利或求其快乐的境界。

西方近代伦理学功利主义的代表还有穆勒(又译密尔),所以冯先生也引用了穆勒的话,不过也是引用其论快乐的思想:

> 穆勒说:人若对于高等快乐及低等快乐均有经验,他一定愿为苏格拉底而死,不愿为一蠢猪而生。为苏格拉底而死的快乐与为一蠢猪而生的快乐,有性质上底不同。但照上文所说底,快乐是不能比较底。即令其可以比较,我们还可以问:一个人为什么愿为苏格拉底而死,不愿为一蠢猪而生?②

边沁已提出人的快乐有多种,如简单的快乐有十四种,简单的痛苦有十二种,还有复杂的快乐与痛苦。密尔则不再把快乐作为生活的目标,而提出内涵广泛的幸福作为基础。冯先生对西方功利主义伦理学只是为我所用,并没有按其原貌原意来定义其所说的功利境界,只是借用其中有用的东西如快乐主义作为辅助说明,所以他所说的功利境界与功利主义有所不同,也不奇怪。

> 若人在宇宙间,只以对付过日子为满足,则在功利境界中底人,即可对付而有余。若世界上所有底人,其境界都不高过功利境界,人类仍可保持其存在,并仍可保持其对于别种生物底优越地位。人类可以是万物之灵,可以“夺取造化之机”,“役使万物”,如道教中人所希望者,如近代人所成就者。只须人人各真知其自己的利之所在,则虽人人都为其自己的利,而亦可以“并育而不相害”,“并行而不相悖”。不但如此,而且可以“分工合作”,互相辅助,以组织复杂底社会,以创造光辉底文化。③
>
> 所以只须各个人各真知其自己的利之所在,他们即可组织复杂底社会,创造光辉底文化。这种人的境界是功利境界。事实上大多数底人,都是功利境界中底人。我们的现在底社会,事实上大部分是这一种人组织底。我们的现在底文化,事实上大部分亦是这一种人创造底。④

如果人只有为己谋私利的功利境界既可以过日子,也可以保持人类的存在,保有人类对别种生物的优越性,也可以夺取造化、分工合作,可以创造光辉的文化,那么从人类文化的角度来看,人为什么还要追求更高的境界?他甚至认为,人类古往今来的文化大部分都是功利境界的人所创造的。(这涉及冯先生说的光辉的文化是什么。我想冯先生所说的应该是指希腊神话故事、雕塑、组织城邦这样的文化行为。人类的事业是不能止于此的,人类的精神追求也不可能止于此,必须有精神的文化、道德的文化。)显然仅仅从人类文化创造的方面是不能论证更高的精神境界的必要的。这也说明冯先生此书对提高境界的必要性没有提供充分的证明。

> 一切利他的行为,都可以作为一种利己的方法。古今中外,所有格言谚语,以及我们的《新世训》,虽都是“讲道德,说仁义”,但大都是以道德仁义作为一种为自己求利的方法。老子书中,有许多地方,都把合乎道德底行为,作为一种趋利避害的方法。如说:“非以其无私耶,故能成其私。”“夫惟不争,故天下莫能与之争。”无私不争,是合乎道德底行为,但老

---

① 《冯友兰文集》第五卷,第 50 页。

② 《冯友兰文集》第五卷,第 51 页。

③ 《冯友兰文集》第五卷,第 53 页。

④ 《冯友兰文集》第五卷,第 55 页。

子都将其作为一种为自己求利的方法。①

快乐论者或功利论者的此种说法,若作为一种处世底教训看,亦有其用处,但作为一种道德哲学看,则说不通。②

《新世训》、快乐论、功利主义,冯先生认为可以作为处世术,但这些处世术属于功利境界,不是道德境界。他们的行为可以合乎道德,但不是为道德而道德,他们的出发点是为了有利于个人。冯先生说,他们的行为是合乎道德的行为,但不是道德行为,也不是道德境界。这在道德境界部分还会讨论。我们所注意的是,冯先生的看法是,从功利境界的人来看,古人的道德教训和外人所见的利他行为都可以作为自己求利的手段,最直接的办法就是把这些作为处世的方法,比如把忠恕仁义作为处世的方法,而不是实现道德的方法。换言之,对功利境界的人而言,去行忠恕仁义的行为,在动机上是为了自己求利的目的,比如赢得世人的掌声。功利境界的人,其作出合乎道德的行为,不是为了道德本身,而是为了对自己有利。他说:

在功利境界中底人,有合乎道德底行为,是将其作为求其自己的利的方法。但以为道德行为不过是如此,则即是对于道德,未有完全底了解。而照此种说法,以做道德底事者,其行为只是合乎道德底行为,而不是道德行为。其境界是功利境界,而不是道德境界。③

境界是就主观而言,既然这些合乎道德的行为,其动机是为自己求利,当然是功利境界。伦理学中康德一派认为,从功利境界出发的行为,即使合乎道德,也不能说是道德行为。但在这里有一个问题,“境界”是以心论,故完全以主观世界而论定,但“行为”不是主观的,为什么一切行为的性质要依照其主观动机而论定?这里为什么专取康德的立场?这一点冯先生此前并没有加以论证。

冯先生论功利境界,特别引人注目的是关于才人、英雄的论点。他说:

立言底人,谓之才人。他们有很多底知识,或伟大底创作,但不常有很高底境界。立功底人,谓之英雄。他们有事业上很大底成就,但亦不常有很高底境界。英雄又与所谓奸雄不同。英雄与奸雄的境界,都是功利境界。在功利境界中底人,其行为可以不是不道德底,可以是合乎道德底,但不能是道德底。其行为可以不是不道德底,但亦可是不道德底。其以不道德底行为,达到其利己底目的,以成其利己底成就者,谓之奸雄。其以不是不道德底行为,以达到其利己底目的,以成其利己底成就者,谓之英雄。奸雄的行事,损人利己。英雄的行事,利己而不损人,或且有益于人。历史上底大英雄,其伟大底成就,大部分都是利己而且有益于人底。就其有益于人说,其人其事,都值得后人的崇拜。但就其利己说,其成就不是出于道德底行为,其人的境界,是功利境界。④

才人是在文化创作方面有大成就的人,英雄是在事业建功方面有大成就的人,但这些成就属于“事”,而境界则论“心”,所以从《新原人》来看,文化创作和事业建功方面有大成就的人,他们的心的境界不一定是高的境界,因为境界的判定和事功无关,只看其主观的世界,不决定其外在的行为和成就是否有益于人。然而冯先生所理解的英雄只是功利境界而有大成就的人,而排除了英雄可以包括既有成就又有很高境界的人,在这一点上他的分析还需要完善。所以他说“英雄与奸雄的境界,都是功利境界”,英雄的建功立业出于利己而不损人,奸雄的建功立业出于利己而损人。英雄与奸雄的动机都是利己,所以都是功利境界。在伦理学上说,英雄的行为是合道德的,奸雄的行为是不道德的(反道德的),但都表示道德的行为必须不是从利己出发,而从道德本身出发。

冯先生关于英雄与奸雄的区分,提示我们功利境界内部的重要分别,也就是我们前面提到的,功利境界有两种,一种是自利不害人,一种是自利而害人。这两种人其实有很大的差别。自利不害人的人不见得是英雄,他们的行为可以完全合乎《新世训》的要求,成为被现代社会肯定的人,自

① 《冯友兰文集》第五卷,第 55 页。
② 《冯友兰文集》第五卷,第 56 页。
③ 《冯友兰文集》第五卷,第 56 页。
④ 《冯友兰文集》第五卷,第 56—57 页。

利不害人而且有益于人的人,更为现代社会所推重;而自利害人的人及其行为,是真正为人所不齿的人。把这两种人同归于一种功利境界,在实践上有所不妥,由此可见唯心的境界论的缺陷,即在综合论评人物方面的乏力。冯先生的分析支点在英雄与奸雄两个具体的类型,而没有把这种分别看作功利境界内部重要的类型分别。

> 无论哪一种底学问,只要能成为一种学问,无论哪一种艺术,只要能成为一种艺术,总是有益于人底。不过才人研究学问,或从事创作的目的,可以只是为求他自己的利。若其目的是如此,则他的境界是功利境界。①

才人也是如此,其动机为自己求利,但可在艺术、文学等领域有大成就,有益于人。而虽然才人可有文化上的大成就且有益于人,但他们的动机多是为了求其自己的利益,所以其境界还是功利境界。从这个角度看,才人与英雄是一类的。

冯先生之所以突出英雄和才人的问题,明显地与宋明理学论英雄事功的讨论有关联,南宋的朱熹和陈亮就此曾有一场著名的辩论。冯先生说:

> 所以以为才人英雄既能有伟大底成就,所以其所常有底境界,亦必是很高底,这亦是常人的一种偏见。才人英雄所常有底境界,虽不是很高底。但他们的成就,可以是伟大底。他们的成就,事实上可以有利于社会,有利于人类。除此之外,他们的为人行事,亦往往表现一种美的价值,如作为自然中底一物看,亦往往是可赏玩赞美底。②
>
> 在此种境界中底人,其行为虽可有万不同,但其最后底目的,总是为他自己的利。他不一定是如杨朱者流,只消极地为我,他可以积极奋斗,他甚至可牺牲他自己,但其最后底的,还是为他自己的利。他的行为,事实上亦可是于他人有利,且可有大利底。如秦皇汉武所做底事业,有许多可以说是功在天下,利在万世。但他们所以做这些事业,是为他们自己的利底。所以他们虽都是盖世英雄,但其境界是功利境界。③

对于历史人物或现实人物,个人的精神境界不应是人物评价的唯一尺度,甚至不应是主要的尺度。冯先生所讲的,正如陈傅良总结朱熹的观点,是“功到成处不必有德”,这是对的。但问题是对重要历史人物,道德境界的评价不能成为唯一的尺度,而要综合看其对人类文化和历史的贡献。可见《新原人》的境界说是不能作为人物评价的综合体系的。当然,《新原人》的境界说本来也不是针对人物评价而立的,但是因为冯先生论述中常常提到历史人物如秦皇汉武等,就会使人觉得其境界说在评价历史人物上角度太狭窄,不能对历史人物做出合理的综合评价。

此外,冯先生指出英雄才人与圣贤的不同:

> 而英雄才人与圣贤,则绝不是一类的人。英雄与才人都是功利境界中底人,而圣贤则是天地境界或道德境界中底人。这并不是说,圣贤不能有如英雄所有底丰功伟烈,不能有如才人所有底巨著高文。圣贤亦可以有如才人英雄所有的成就,但才人英雄不能有如圣贤所有底境界。④

英雄才人是功利境界中的人,贤人是道德境界中的人,圣人是天地境界中的人,冯先生虽然没有这样细分,但其逻辑应该是如此。英雄的概念本身就包含了成就事功的意义,而圣贤的概念则不涉及成就,而只是最高境界的人格。圣贤的概念虽不涉及成就,但圣贤可以有很高的成就,如英雄与才人的成就一样。

冯先生还认为,英雄和才人可以是自然境界的人:

> 有此种境界底人,亦不限于只能做价值甚低底事底人。在学问艺术方面,能创作底人,在道德事功方面,能做“惊天地,泣鬼神”底事底人,往往亦是“行乎其所不得不行,止乎其所不得不止”,“莫知其然而然”。此等人的境界,亦是自然境界。⑤
>
> 不过才人、英雄的为人行事的此方面,多是“天

---

① 《冯友兰文集》第五卷,第 57 页。
② 《冯友兰文集》第五卷,第 59 页。
③ 《冯友兰文集》第五卷,第 29 页。
④ 《冯友兰文集》第五卷,第 57 页。
⑤ 《冯友兰文集》第五卷,第 29 页。

机玄发”,不自觉其然而然。例如项羽不肯回王江东,不过因其不堪“父老怜而王我”,并非有意藉此表示其倔强。由此方面说,才人、英雄于有此等行为时的境界,是自然境界。其可赏玩赞美,亦是“为他底”,而不是“为自底”。①

自然境界是最低的境界,由于冯友兰把心和行,把境界和行为完全分离甚至分裂,于是在他的《新原人》中,就出现了一般人看来的不合理之处,即在学问、事功、道德、艺术方面做出惊天动地事业的人,即其所谓才人和英雄,却可以只是最低境界的人。这说明其理论必有其局限之处。其中包含的问题与朱熹与陈亮的辩论有一致的地方。

四、对“道德境界”的反思

人与人的社会底关系,谓之人伦。旧说,君臣,父子,夫妇,兄弟,朋友,谓之五伦。这亦是人伦。不过我们于此所谓人伦,则不必指此。五伦是以家为本位底社会中底人伦,我们于此所谓人伦,则是指任何种类底社会中底人伦。②

其所应做底不同底事,即是其职。③

尽伦尽职的行为,是道德底行为。凡道德底行为,都必与尽伦与尽职有关。④

伦是伦理关系,尽伦是完成伦理义务,伦理与道德有别,伦理是客观的,道德是主观的,所以,按冯先生对道德的认识,不能抽象地说尽伦尽职就是道德行为,因为尽伦尽职也可能只是合乎道德的行为。只有主观上为求尽伦尽职的行为才是道德行为。

在功利境界中底人,其行为是为利底;在道德境界中底人,其行为是行义底。为利者其行为是求其自己的利。行义者,其行为遵照“应该”以行,而不顾其行为所可能引起底对于其自己的利害。⑤

这里用“义”的动机和“利”的动机来区别道德的行为和非道德的行为,道德境界和功利境界。这里的利益动机应是指个人利欲的动机。其实,照冯先生在前面所说,“利”也可以是社会之利,求社会的利便是义。则求社会的利是否属于“应当”,这是应该加以分析的。

例如有两个军人,都去冲锋陷阵。其一冲锋陷阵,为底是想得到上面的奖赏,或同伴的称誉。其一则以为,这是尽军人的职,此外别无所为。这两个军人的行为,表面上是相同的,但其里面则有很大底不同。前一人的行为,一般人或亦认为是道德行为。但一般人亦以为,后一人的行为,其道德的价值,比前一人的行为更高。为什么更高?岂不是因为无所为而为底行为,是更合于道德的理吗?如无所为而为底行为,是更合于道德的理,则有所为而为底行为,简直是不合于道德的理。所以有所为而为底行为,虽可以是合乎道德底,但并不是道德底行为。⑥

这里所说的有所为,都是指个人利欲的动机。强调无所为而为,是宋代以来理学道德论的传统,宋明理学的“无所为而为”指的是行为没有任何个人功利的动机。

又有些人以为,凡反对快乐论者,必不重视快乐。或以为,凡重视快乐者,必是快乐论者。或以为,凡注重义者,必是不注重任何利者,凡注重任何利者,必是不注重义者。这些以为,都是错误底。这些人都有一种思想上底混乱。哈体门在其伦理学中,分别意向所向底好,及意向的好。例如人以酒食享其父母,其行为是孝。在此等行为中,酒食是意向所向底好,孝是意向的好。酒食并不是孝,但在此等行为中,孝藉此可以表现。又如教人以孝,其行为是忠。在此等行为中,孝是意向所向底好,忠是意向的好。孝并不是忠,但在此等行为中,忠藉此可以表现。若如此分别,则求他人的利,其行为是义。在此等行为中,他人的利是意向所向底好,义是意向的好。此两种好,不在一层次之内。⑦

根据哈体门,“意向”和“意向所向”是不同的,“意

① 《冯友兰文集》第五卷,第 59 页。
② 《冯友兰文集》第五卷,第 63 页。
③ 《冯友兰文集》第五卷,第 64 页。
④ 《冯友兰文集》第五卷,第 64 页。
⑤ 《冯友兰文集》第五卷,第 64 页。
⑥ 《冯友兰文集》第五卷,第 65 页。
⑦ 《冯友兰文集》第五卷,第 66 页。

向”是主观的动机,“意向所向”是意向借以表达的外在形式,因此,善也可以分为意向的善和意向所向的善,意向的善是主观的动机,意向所向的善是意向善藉以表现的行为形式。义是道德,是一种对道德的了解,所以义是意向,是境界。照冯先生前面所说,求他人的利即是义,这是就心而言,但似不能说求他人的利的行为是义,因为行为可以是“合乎”义的。在这里,冯先生肯定他人的利是“意向所向的好”。但意向是境界,意向所向却不是主观世界,便不是境界。义的意向,才是境界;求他人的利的行为是行为,不是境界。冯先生说求他人的利的行为是义,这是逻辑上不一致的。

> 若有此等行为者之所以有此等行为,乃纯是其与别人痛痒相关的情感使然,他的境界,即是自然境界。他的此等行为,虽是合乎道德底,但并不是真正地道德底。若有此等行为者,确有见于此等行为的道德价值,此等行为的意向的好,为实现此价值,此意向的好,而有此等行为,他的行为,即是道德行为,他的境界,即是道德境界。他于实现此价值,此意向的好时,他心中若不兼有与别人痛痒相关的情感,而只因为“应该”如此行,所以如此行,则其行为,即是义底行为。若其兼有与别人痛痒相关的情感,则其行为,即是仁底行为。仁底行为有似乎上所说底在自然境界中底人的行为,但实不同,因其亦是在觉解中实现道德价值底行为也。在西洋哲学史中,关于在自然境界中底人的合乎道德底行为,与在道德境界中底人的道德行为的不同,康德分别甚清。但康德所说道德行为,只是义底行为,而不是仁底行为。道德行为又可分为义底行为与仁底行为二种,康德似尚未见及。①

与古典儒学不同,古典儒学认为与别人痛痒相关的情感是仁的情感的发端,所发的行为是仁的行为。而冯先生认为这种境界不是道德境界,是自然境界。这种说法把古典儒学肯定的仁之端看作最低的如愚人小孩的境界,这是我们不能赞成的,这只能说冯先生受康德的影响太大。冯先生还认为,只有从道德的认识出发,加上与人痛痒相关的情感因素,所发的行为才是道德行为,其境界才是仁的道德境界。没有这种情感的因素,只从道德的认识出发,是一般的道德境界。这种突出仁,指出康德见义不见仁的看法,才是很值得重视的看法。但是这里对道德境界与道德行为的关系并没有清楚说明,应该是道德行为是跟着道德境界来的,有仁的道德境界,即有仁的道德行为,有义的道德境界,始有义的道德行为,而不应直接就道德行为来讲。

> 严格地说,只有对于道德价值有觉解底,行道德底事底行为,始是道德行为。因此有道德行为者的境界,必不是自然境界。艺术作品是艺术活动的结果,其结果有艺术价值,但艺术活动的本身,则不必有艺术价值。道德行为的道德价值,则即在其行为本身。其行为本身若不是为道德而行底行为,则其行为只可以是合乎道德底,而不能是道德底。一个人可以凭其兴趣,或天然底倾向,而有艺术底活动,但严格地说,一个人不能凭其兴趣,或天然底倾向,而有道德底行为。此种行为,可以是合乎道德底,而不能是道德底,有此种行为底人,是由道德行,而不是行道德。②

“道德价值在其行为本身”这一说法是不合其体系的,严格地说,按冯先生的思想体系,行为本身并不能区分道德不道德,只能从内心的动机区分道德和不道德。所以,道德行为的价值不在行为本身,而在其动机如何。冯先生的重视动机的观点是康德式的观点:

> 康德在此点有与我们相同底见解。他以为真正道德底行为,必是服从理性的命令底行为。若是出于天然底倾向,而不得不然者,则其行为虽可以是不错底,但只可称之为合法底行为,而不能称之为道德底行为。例如一人见孺子将入于井,而有自发底恻隐之心,随顺此感,而去救之。另有一人,则因有仇于孺子之父母,坐视不救。从二人的行为的外表看,前一人的行为是不错底,后一人的行为是错底。但就二人的行为的动机说,后一人的动机固是不道德底,但前一人的动机,亦不是道德底。所以前一人的行为,虽是不错底,但只能说是合法底,而不能说是道德底。上文所说自发底合乎道德底行为,都不是自觉地服从理性的命令行为,所以其行为,虽很合乎某道德规律,但不能说是道德底行为。用康德的话

① 《冯友兰文集》第五卷,第 68 页。
② 《冯友兰文集》第五卷,第 45 页。

说,其行为只是合法底。用我们的话说,其行为只是合乎道德底。①

这就是康德的形式主义看法,与儒学不同。人见孺子将入于井,而发恻隐之心,而去救之,对此传统儒学是完全肯定的。而照康德与冯先生的说法,则这不是道德行为,也不是道德境界,而是自然境界,比功利境界还低。可见,冯先生理解的道德境界与康德一致,但与传统儒学不同。

或可说,这一种说法,似乎是太形式主义底。我们若予道德底行为,下一定义,以为必须对于道德价值有觉解,为道德而行底行为,方是道德行为;则自发底合乎道德底行为,当然不能说是道德行为。②

于此我们说,普通行道德底事底人,其境界不一定即是道德境界。他行道德底事,可以是由于天资或习惯。如其是如此,则其境界即是自然境界。他行道德底事,亦可以是由于希望得到名利恭敬。如其是如此,则他的境界,即是功利境界,必须对于道德真有了解底人,根据其了解以行道德,其境界方是道德境界。这种了解,必须是尽心知性底人,始能有底。我们不可因为三家村的愚夫愚妇,亦能行道德底事,遂以为道德境界是不需要很大底觉解,即可以得到底。愚夫愚妇,虽可以行道德底事,但其境界,则不必是道德境界。③

他认为,道德境界要很大的觉解,但道德行为不需要很大的觉解。能行道德之事,不必是道德境界。但冯先生过于夸大道德境界与道德行为的距离,也会导致不小的流弊,即轻视道德行为。另一方面,人有恻隐之心,是其人性的表现,是其德性的表现,不是人的最低境界;而遮蔽了人性的私欲动机,不能说比人性不受遮蔽的表现境界更高。可见,冯先生当时在这方面受康德形式主义伦理的影响是很大的。此外,三家村的愚夫愚妇能行道德行为,其内心若无私意,用孟子的话说,是其本心未曾受到污染,应当高于功利动机的境界,不宜将之视为低于私利的境界。

五、对"天地境界"的反思

冯先生认为天地境界是从天地的角度看问题,那么,人如何才能从天的角度看问题?冯先生强调要以知天为本,知天就是在哲学上掌握宇宙、大全、道体的概念,有了知天,然后可以事天、乐天,达到同天的境界。同天的境界就是天地境界。

宗教使人信,哲学使人知。上所说宇宙或大全之理及理世界,以及道体等观念,都是哲学底观念。人有这些哲学底观念,他即可以知天。知天然后可以事天,乐天,最后至于同天。此所谓天者,即宇宙或大全之义。④

宗教是信天,哲学是知天,宗教的信天也能达到超道德的境界,但新原人强调的是从哲学的知天来达到超道德的境界,这种超道德的境界冯先生称之为天地境界。

天民在社会中居一某位,此位对于他亦即是天位。他于社会中,居一某伦,此伦对于他亦即是天伦。他于居某位某伦时所应做底事,亦即是一般人于居某位某伦时所应做底事。不过他的作为,对于他都有事天的意义。所以一般人做其在社会中所应做底事,至多只是尽人职,尽人伦。而天民做其在社会中所应做底事,虽同是那些事,虽亦是尽人职,尽人伦,而却又是尽天职,尽天伦。⑤

能知天者,不但他所行底事对于他另有新意义,即他所见底事物,对于他亦另有意义。⑥

不同的人可以作相同的事,但各人对这一件事的理解不同,即此事对各人的意义不同,从而各人的境界即不同。冯先生的境界说是从心上立论,故其说法能自圆其说。冯先生特别强调人的做事对社会的意义和人的做事对宇宙的意义即对天的意义,仅有对社会意义的觉解是尽人伦,而有对宇宙意义的觉解是尽天伦。

在天地境界中底人的最高底造诣是,不但觉解

① 《冯友兰文集》第五卷,第45页。
② 《冯友兰文集》第五卷,第46页。
③ 《冯友兰文集》第五卷,第32页。
④ 《冯友兰文集》第五卷,第77页。
⑤ 《冯友兰文集》第五卷,第78页。
⑥ 《冯友兰文集》第五卷,第79页。

其是大全的一部分,而并且自同于大全。如庄子说:“天地者,万物之所一也。得其所一而同焉,则死生终始,将如昼夜,而莫之能滑,而况得丧祸福之所介乎?”得其所一而同焉,即自同于大全也。一个人自同于大全,则“我“与“非我”的分别,对于他即不存在。道家说:“与物冥。”冥者,冥“我”与万物间底分别也。儒家说:“万物皆备于我。”大全是万物全体,“我”自同于大全,故“万物皆备于我”。此等境界,我们谓之为同天。此等境界,是在功利境界中底人的事功所不能达,在道德境界中底人的尽伦尽职所不能得底。得到此等境界者,不但是与天地参,而且是与天地一。得到此等境界,是天地境界中底人的最高底造诣。亦可说,人惟得到此境界,方是真得到天地境界。知天事天乐天等,不过是得到此等境界的一种预备。①

冯先生对天地境界的定义是自同于大全,所以也称之为同天境界。自同于大全,也就是与大全为一,与天为一,这是一种精神境界。

知有大全,则似乎如在大全之外,只见大全,而不见其中底部分。知大全不可思,则知其自己亦在大全中。知其自己亦在大全中,而又只见大全,不见其中底部分,则可自觉其自同于大全。自同于大全,不是物质上底一种变化,而是精神上底一种境界。所以自同于大全者,其肉体虽只是大全的一部分,其心虽亦只是大全的一部分,但在精神上他可自同于大全。②

《新原人》所说的天地境界无疑地是以神秘主义为其原型的,“天地境界”的定义与“神秘主义”的定义对冯友兰是完全一致的。正惟如此,他明确肯定:同天的境界,本是所谓神秘主义底。③

“天地境界”的主要特征是“自同于大全”,而“大全是不可说底、亦是不可思议、不可了解底”,自同于大全者的境界是超越了一切分别的混沌的境界。由于天地境界中的人自同于大全,我与非我的分别已不存在,所以他感觉到“万物皆备于我”。天地境界包括四个阶段:知天、事天、乐天、同天。人如果自觉了解到自己不仅是社会的一部分,而且是宇宙即大全的一部分,这就是知天;知天的人对他的所作所为,自觉地看作是对宇宙所尽的义务,这就是事天;事天的人在其行为和事物中获得了一种超道德的意义,从而产生一种乐,如古人所说的孔颜乐处,有这种乐,叫作乐天。天地境界的最高阶段是同天。

由于冯友兰在《新原人》的境界说中并没有把佛教的精神境界包含其中,由此而受到熊十力的质疑。新原人出版后不久,熊十力有书来,对冯先生的境界说有所商榷,冯友兰答熊十力书:

先生所说“无相之境”,相当于《新原人》所说同天境界……先生所说无相,《新原人》亦说“在同天境界中人是有知而又是无知底”。先生说真宰,《新原人》亦说“在天地境界中底人,是无我而又有我底”、在天地境界中底人自觉他的“我”是宇宙的主宰。先生说“不舍事而未尝有取”,《新原人》亦说,在天地境界中底人“是有为而无为底”。先生若就此诸节观之,或可见吾二人条流之合,于此亦甚多也。④

熊十力所说的“无相之境”和“不舍事而未尝有取”,取自佛教,其实与新儒家程明道、王阳明所说的“物来而顺应”“情顺万物而无情”“不要著一分意思”也是一致的,而冯友兰在《新原人》中确实没有涉及这一点。这显示出,冯先生的境界说,还没有完全包容佛教的境界思想。

不仅没有包容佛家的境界,冯先生的系统中,道家的精神境界也没有完全包容其中。冯先生只是以同天的境界来包容道家境界的所谓神秘主义的一面,但对道家所讲的“自然”境界却没有表达出来。冯先生的自然境界与道家的崇尚自然的人生态度是不同的。而道家自然的境界在宋明理学中也被吸收,最明显的就是陈白沙。这种超功利的“自然境界”与冯先生所说的最低如愚人小孩的境界是根本不同的、是比较高级的人生境界。

六、境界伦理学及其改善

黑格尔指出,道德是涉及心灵的,有关个人良

① 《冯友兰文集》第五卷,第 80—81 页。

② 《冯友兰文集》第五卷,第 81 页。

③ 《冯友兰文集》第五卷,第 82 页。

④ 《致熊十力》,《三松堂全集》十四卷,第 34 页。

心、动机、目的、意图等内在意识,是意识的主观世界,是内在性和主观性的世界,他说“在道德中,意志返回到它自己的主观性”,意志是内在状态,家庭、国家、社会是客观制度。道德如果客观化、现实化,就成为社会伦理。但是黑格尔未能指出,道德涉及的是意识的主观世界,但道德意识是主观世界的一部分,意识的主观世界要远大于道德意识,而包含非道德、超道德等各种意识,冯先生的境界说正是面对这一包含各种不同层次的意识世界。

境界是主观的,那么人们怎么认知、评断某一个人的精神境界呢？其实也并不难。言为心声,行为心形,对于一个人的精神境界,人们通过观察其言辞行为,是可以观察到其内心的,而且这种了解可以达成共识,表明其具有客观性。所以,一个人的精神境界到达哪种层次,并不是他个人独知自知的,而是别人可知可了解的,尽管深藏不露的例外是有的。

在冯先生的贞元六书中,《新世训》可以说是一种德行伦理学,但它偏重在非道德的德行,而《新原人》则把非道德的德行降低为功利境界。《新原人》承认非道德的动机可以做出合乎道德的行为,但因《新原人》的基点是作为主观世界的精神境界,评价系统的基点发生了变化,对于非道德的动机的评价结论便不同了。《新原人》不是德行伦理学类型,而可以说是境界伦理学类型。在这个意义上,《新原人》的贡献是提出了一种境界伦理学。

为什么冯先生倡导境界论,而不是注重德性论呢？这不能不说是由于他在早期受到道家思想的影响而在相当程度上成了他的哲学思维的路径依赖。因为先秦儒家重德性论,而道家重境界论,冯先生在 20 年代受道家影响较大。他后来提出的自然境界、天地境界都和他 20 年代开始的对道家的理解有直接关联。不过,如果我们考虑 20 世纪 50 年代强调革命觉悟的时代,相比而言,境界似比德性更适合说明这个时代人民精神的变化,虽然冯友兰的境界说与冯契的德性说都远不及觉悟说普遍而有力。

与《新世训》相比,《新原人》可以说与之大不相同。广义地看,二书都属于伦理学范围的著作,前者讲人生方法,后者讲人生境界。主要的区别是,《新世训》是讲“行”的,而《新原人》是讲“心”的。近代西方伦理学关注在道德行为、道德品行,而《新世训》的关注在非道德的德行,《新原人》则关注在超道德的境界,这些都与西方伦理学主流不同。境界是中国古代伦理学关注之点,近代西方哲学伦理学的精神要求已经降低,自然也就不重视而且放弃了追求崇高的精神境界,最多重提德性而已。

其实,不仅西方伦理学没有把精神境界作为一个重要问题关注,近代以来的中国伦理学史著作,受西方的影响,也未能突出此点。如张岱年先生的《中国伦理思想研究》中讲了人性论、修养学说,但没有涉及境界论。晚近中国哲学的研究关注了功夫论,但也没有突出境界论,其实如我早在《有无之境》中已经明确指出的,在宋明理学中基本的问题是本体论——功夫论——境界论,三者一体不可分割。当然,宋明理学所讲的本体是心性本体,与一般所说的本体论的本体有所不同。

古代儒家哲学,除了孟子,先秦汉代的儒学的道德论主要是德行论,并不突出心的概念,宋明理学才突出心的概念。但先秦道家已经很注重心的概念,并影响到荀子虚一而静的思想。但秦汉的儒学主流仍是德行论,不是心德论。西方伦理学当然始终不把心的问题作为重要的伦理学问题,而始终围绕道德行为来展开。

如果把道德境界作为核心,可以说《新原人》在以道德境界为中心的同时,一方面关注在道德境界之下的自然境界、功利境界,以求把自然境界、功利境界提高为觉解更高的道德境界;另一方面关注在道德境界之上还有更高的觉解阶段,即天地境界。在这个意义上,《新原人》提出了一种境界伦理学,即以“境界”为中心的伦理学,与以“德性”或“原则”为中心的理论体系都不同的一种伦理学。在冯先生看来。古代道家和儒家都以自己的方式上达至天地境界,而与古代儒家道家不同的是,冯先生的新理学主张天地境界的达到要以哲学理性为基础为方法,而不是以精神修养为方法。

境界说的提出,主要是要解决什么问题？是解决对人物的评价,还是提出一种精神提升的目

标? 如果说境界论只是对人物的一种评价体系,应该说其标准过于单一,不能评断历史人物的总体及其贡献,这是我们在读《新原人》时常常感觉到不满的。所以,《新原人》应明确申明其体系并不针对人物评价,亦不承担历史人物评价的功能,以免除读者的疑惑。但作为人生哲学,指引人生境界,致力精神的发展,则境界说的确有重要意义。应该说,境界论的提出不是为了建立人物评价的基点,而是致力于提升人的精神境界。

事实上,中国文化中对人物的评价不总是历史评价,也不总是行为评价,在现实生活中多直指人心。如说"这个人太功利","这个人太自我","这个人不怎么样","这个人太假","这个人一心往上爬",这些说法表示"这个人"缺乏优秀的德性,也表明"这个人"达不到君子的人格境界。这是中国文化在现实生活中常见的评价语言。

不过应当指出,这样的人并不一定犯道德错误,或做出不道德的行为。这表明在中国文化中,对人的评价中,对人心,对人格境界很为看重,人们对人格的评价不是只看他的行为,而是看他的人心。说"这个人太假",是说缺乏真诚的德性,德性是分而言之。说"这个人不怎么样",是说人格境界不高,境界是总而言之,境界适合于对人心的总体评价。可见,境界论与德性伦理确有接近之处,但又有所区别。

当然,当一个人把功利的追求当作根本追求时,这样的人虽然精神境界不高,但并不一定在生活中就犯道德错误,并不一定在生活中就作不道德的行为。只是说,这样的人较境界高的人容易犯道德错误,特别在关键时刻,这应该是可以说的。而在实际生活中,我们看到的是,有些人虽然精神境界不高,但并不就会犯道德错误。

可以说,这样的人在现代社会已经成为常态人,这些人的境界甚至被合理化为韦伯所说的"资本主义精神"。这可能是古典人格和现代人格的根本分别,贵族人格和平民人格的根本分别。那么,对现代人来说,在合法性行为之外,我们还能期待更高的精神境界吗? 也就是说,在合法性行为之外,我们还能提出道德境界和超道德境界吗? 这个时代,道德境界的君子已经十分难得,超道德境界还有意义吗?《新世训》只要求人行为"合乎"道德规则,《新原人》则要求人行为"出乎"道德原则(行为出乎良心算什么境界?),更提示人可以达到更高的境界即天地境界亦即"超乎"道德境界的境界,这在今天还有没有意义?

应该说,道德境界和超道德境界的意义是必须肯定的,这就是,对功利境界与合法性行为以上的精神境界的追求,是人性的内在要求,是精神的内在要求,人在内心是不满足于合法性行为的功利境界的,人对人格境界的内在要求高于现代社会的常态人,这是人类几千年生活所积累的对人的自身发展的追求和理想。人对事业卓越的追求与人对精神超越的追求没有任何冲突。一个作家要求自己写出最好的小说,这不是功利,不是私欲,是对人生繁荣发展的合理追求。

伯纳德·威廉姆斯说:"我们最深的伦理信念往往更像古希腊的伦理思想,而不那么像后启蒙运动的道德系统","近代伦理学和现代道德哲学已经把古代伦理学的'我应该如何生活'转变为'人要服从什么道德规则'的问题。"①可以说,冯先生的《新原人》及其境界思想,更像古代伦理学的思想,因为现代道德哲学已经把人生意义、人生境界的问题抛诸脑后,完全为"资本主义"精神所局限了。我认为,境界伦理学在当代社会仍有重要的意义,值得进一步发展,境界伦理学具有可发展为与目前西方德性伦理学和规范伦理学并立的一种伦理学的前景。

境界伦理学是冯友兰先生奠定的,而作为伦理学的一种形态,境界伦理学应该进一步完善或多样化,应该有更多的学者对境界伦理学进行研究。这里,我想结合当代生活实际,简要提出对冯先生境界说一些改良和修正的想法。在继承冯先生把精神境界作为人生境界的前提下,第一,取消冯先生所谓的"自然境界",而以大多数普通人的功利境界为最低层的境界,其中又可分为几层,即利己害人、利己心强而不害人以及有利己心而不强。在现代社会要对一般的合理利己境界加以宽

① 伯纳德·威廉姆斯:《道德运气》,上海:上海译文出版社 2007 年版,第 10、15 页。

容,有所肯定。第二,以无功利境界为第二层次的境界,亦可分为几层,儒家的道德境界、道家的自然境界,和佛教的无相境界,以对治功利境界,改造人生的精神境界。第三,以终极关怀境界为第三层境界,其中又可分为几层,社会理想境界、万物一体的境界、东西方古今宗教境界,作为更高的精神境界。这里所说的更高,并不一定是指此类境界在个体心灵实现的难度,亦是指此种境界可能掌握群众的广度和可能发生的巨大转化作用。于是,在我们的改良体系中,有三个层次,共九种境界。

这种体系是把一般人的功利境界作为最低的境界,在功利境界之上,道德境界是否定功利,自然境界是淡化功利,无相境界是取消功利,它们都是中国文化中固有的对治功利之心的精神系统。而这里所说的终极关怀境界则包括儒释道之外其他宗教尤其是西方宗教的信仰,也包括其他政治社会信仰如共产主义信仰。信仰的特色是能迅速改变庸常的功利生活境界,而迅速提升信仰者的精神境界,使之焕然一新,获得新的人生意义,以及全新的人生态度。冯先生的《新原人》一书中没有提到这种信仰境界,在新中国成立后他对《新原人》的反思中也忽视了这一点。本来,他应该面对解放初期革命给青年人带来的巨大精神变化而调整《新原人》的境界说,包容革命信仰的境界。虽然,革命境界不同于道德境界,也不同于宗教境界,特定的革命境界也不一定和其他宗教的信仰境界一样是恒久的,但在转化、改造人的精神境界方面有同样明显的作用。而冯先生执着旧说去解释新的现实,与旧说的改进之失之交臂,这是我们今天要注意的。

(谨以此文纪念冯友兰先生诞辰 120 周年)

A Model of Realm Ethics: A Reflection on Feng Youlan's *Xin Yuan Ren*

Chen Lai

(*Department of Philosophy*, *Tsinghua University*, *Beijing* 100872, *China*)

Abstract: This paper studies Feng Youlan's (冯友兰) *Xin Yuan Ren* (*A New Treatise on the Nature of Man*, 《新原人》), and its characteristics. Firstly, this paper is intended to promote his theory of realm (境界) to a form of ethics, namely realm ethics (境界伦理学), which can stand side by side with current Western virtue ethics and normative ethics. Secondly, this paper is not intended to elaborate on the contents of *Xin Yuan Ren*, but mainly to make an analysis, reflection and criticism of various parts about his views on realm. Thirdly, this paper reveals the inherent defects and problems in his system of realm, and puts forward a plan of improvement so as to push on the development of realm ethics.

Key words: Feng Youlan (冯友兰), *Xin Yuan Ren* (*A New Treatise on the Nature of Man*,《新原人》), realm, ethics

(责任编辑　刘曙光)